Humanidades 2020:
Ser ciudadanos en la era digital

Néstor García Canclini

Universidad Autónoma Metropolitana de México

¿Qué entendemos por humanidades?

1. Para responder a esta pregunta hay que diferenciar a las humanidades no solo de acuerdo con las distinciones clásicas sino en relación con los desafíos multiplicados en décadas recientes. Sin olvidar que algunos retos, que estuvieron en el origen de las humanidades modernas, reaparecen hoy. Por ejemplo, la necesidad de diferenciar el saber humanístico del conocimiento revelado, o sea las humanidades de la religión.

Otra distinción problemática fue, desde el surgimiento de las ciencias modernas, en los siglos XVI y XVII, el de diversos tipos de *conocimiento reflexivo*: el que el sujeto puede tener sobre sí mismo y sobre el mundo por su participación en comunidades de vida y pensamiento del que las disciplinas humanísticas fueron estableciendo, con más rigor teórico y metodológico, a medida que las ciencias crearon dispositivos para controlar las distorsiones subjetivistas en el proceso de conocimiento.

En este proceso actuó decisivamente el desarrollo del *conocimiento empírico*: el producido por la observación sistemática de lo real, la verificación o la contrastación de datos. Recordamos que Napoleón, refiriéndose a la obra *Exposition du systeme du monde,* comentó a Laplace: "Me cuentan que ha escrito usted este gran libro sobre el sistema del universo sin haber mencionado ni una sola vez a su Creador". Laplace le contestó: "Sire, nunca he necesitado esa hipótesis". Cuando Napoleón, divertido por la respuesta de Laplace, le comentó la anécdota a Lagrange, exclamó: "¡Ah! [Dios] es una bella hipótesis que explica muchas cosas". Napoleón también le contó esto a Laplace y éste argumentó: "Aunque esa hipótesis pueda explicar todo, no permite predecir nada".

A esta ruptura con los saberes religiosos, impulsada por las ciencias naturales, se sumó, a partir del siglo XIX, el aporte de las ciencias sociales. Entre sus muchas contribuciones epistemológicas, señalo la puesta en evidencia de los conflictos socioeconómicos en la construcción de los saberes humanísticos (Marx) y de los conflictos intra e intersubjetivos (Freud).

Ya avanzado el siglo XX, cambia la noción de verdad. Un giro radical ocurre cuando Karl Popper desarrolló el método deductivo. La ciencia no produce verdad sino enunciados que demuestran su temple mientras no son refutados. El control de esos saberes implica, por tanto, no solo la confrontación con los datos, sino el control intersubjetivo en las comunidades científicas.

Esta interdependencia entre lo objetivo, lo subjetivo y lo intersubjetivo se complica aún más cuando los saberes occidentales modernos interactúan con saberes asiáticos (medicina china, yoga, etcétera) y con saberes médicos tradicionales, de los pueblos originarios, notoriamente en América Latina. Distintos criterios de validación, de relación cuerpo-mente, individuo-comunidad-sociedad, de mantenimiento y restauración física y simbólica de la salud intervienen en la construcción de los

saberes y en la coexistencia de "verdades" distintivas. Llegamos así a una etapa diversa en la relación de las humanidades con otros modelos de conocimiento.

2. Las disciplinas incluidas entre las humanidades se sitúan de varias maneras entre estas estrategias. Casi todas coinciden, desde la modernidad, en rechazar los dogmas religiosos, pero hoy muchos pensamos que la articulación entre ciencias y creencias es más compleja. Por ejemplo ¿producen conocimientos las artes? ¿Los producen de maneras comparables con las humanidades y las ciencias? Mientras la historia, la economía, la sociología y la antropología buscan verificar sus hallazgos, la literatura o la filosofía hacen énfasis en lo reflexivo y se ubican en distintos regímenes de verdad (en la literatura, más bien en un régimen que podríamos llamar de verosimilitud).

¿Podemos colocar en el mismo grupo, como humanidades, a las artes y la literatura? ¿Buscan las artes y la literatura conocer lo real, o más bien imaginarlo, reimaginarlo, transgredirlo? No persiguen avances en el conocimiento literal o exacto de lo real, sino potenciar lo imaginario, ensayar mundos posibles.

Por su parte, la historia y la antropología suelen incluirse en las humanidades pero ¿no son también ciencias? ¿O para ser ciencias deben desentenderse de lo humano? No han faltado antihumanistas entre los científicos, por ejemplo en el estructuralismo. La actual descalificación biotecnológica de las nociones de sujeto y transformación social tiene antecedentes en las conclusiones de dos obras fundacionales del antihumanismo estructural: *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss, y *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault. Ambos libros desalentaron las propuestas subjetivistas del existencialismo y las revolucionarias del marxismo, y también matrimonios frágiles entre esas corrientes como el intentado por Jean Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica.* Nada nos anima en la historia posterior a reivindicar aquellas exaltaciones del sujeto ni de la revolución. Pero el estructuralismo tampoco engendró una visión social alternativa fecunda para construir otro modelo de cambio. Retomemos un momento lo que aquel debate dejó sin resolver.

Recuerdo uno de los párrafos finales de *Tristes trópicos:*

> El mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él. Las instituciones, las costumbres y los usos, que yo habré inventariado en el transcurso de mi vida, son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel. Lejos de que ese papel le marque un lugar independiente, y de que el esfuerzo del hombre —aun condenado— consista en oponerse vanamente a una decadencia universal, aparece él mismo como una máquina, quizá más perfeccionada que las otras, que trabaja por la disgregación de un orden original y precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia siempre mayor, que un día será definitiva. Desde que comenzó a respirar y a alimentarse hasta la invención de los instrumentos termonucleares y atómicos, pasando por el descubrimiento del fuego —y salvo cuando se reproduce a sí mismo— el hombre no ha hecho nada más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado donde ya no son susceptibles de integración.
>
> Así, la civilización, tomada en su conjunto, puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo donde nos gustaría ver la oportunidad que nuestro universo tendría de sobrevivir si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa, establece una comunicación entre dos interlocutores equilibrando un nivel que se caracterizaba antes por una diferencia en la información, y por lo tanto una organización mayor. Antes que «antropología» habría que escribir «entropología» como nombre de una disciplina dedicada a estudiar ese proceso de desintegración en sus manifestaciones más elevadas. (Lévi-Strauss, 1973: 417)

Releamos ahora la última página de *Las palabras y las cosas*:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI — puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente.

De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1978: 375)

"Máquinas destinadas a producir inercia..." "Los episodios de esta profunda historia de lo mismo". No son tan novedosas las noticias que ahora reducen los intercambios sociales a sistemas de lenguaje, información y comunicación estructurados con independencia de las acciones de los sujetos. La computación permite capturar, clasificar y operar sistemas de datos mucho más vastos que en la época en que Claude Lévi-Strauss descodificaba los mitos. Estudiar y resolver los problemas urbanos o comunicacionales se facilita después de Google, pero brotan nuevas dudas desde que la biología, la medicina y la psicología no solo aspiran a curar a los enfermos sino a descifrar y modificar los genes, las sensaciones y las emociones, entendidos como algoritmos.

Criterios para diferenciar a las humanidades, las ciencias y las artes

Pese a las diferentes posiciones que existen sobre este asunto, enumero algunas cuestiones, no solo epistemológicas, que se consideran hoy en las prácticas de estas disciplinas:

a) El carácter de sus *preguntas* y el *contenido* de sus enunciados. ¿De qué se ocupan y de qué no se ocupan las humanidades? Hallamos respuestas discordantes: del hombre, de lo que lo diferencia de otros seres, del sitio de lo humano entre los objetos o entre los algoritmos.

Como sabemos, las diferencias del hombre, del ser humano, de sus derechos, se hicieron teniendo en cuenta al ciudadano varón, adulto, heterosexual, europeo, blanco, propietario y consumidor. Ocuparse ahora de lo humano, en cambio, no se limita a ocuparse del hombre, sino de las diversas configuraciones que nos hacen humanos, problematizar los dispositivos biopolíticos que conforman históricamente las diferencias, las desigualdades y su ocultamiento.

b) El o los *métodos*:

En las humanidades se presta atención a lo cualitativo, lo personal o singular. En tanto, en las ciencias se buscan regularidades objetivas, estadísticamente comprobables. En la actualidad, el desarrollo tecnológico permite hablar de regularidades algorítmicamente coleccionables e intervinculables.

¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de sujetos en la era digital? Si en el pasado fue reivindicado el lugar del sujeto en el proceso de conocimiento y en el trabajo de las humanidades, la tecnologización

de los saberes recoloca las vinculaciones con las ciencias. Como derivación, nos interesa una cuestión sociopolítica: el lugar del ciudadano en medio de la gestión algorítmica de las relaciones sociales.

c) *El sistema social y administrativo de clasificación y organización de los saberes:*

Menciono también una serie de retos que se agitan en organismos de política científica y financiamiento y que tienen consecuencias en la redefinición del papel de las humanidades:

- ¿Las ciencias sociales deben estar separadas de las humanidades en las comisiones de evaluación y en el diseño de políticas?
- ¿Los arquitectos, los músicos que trabajan electrónicamente y los artistas visuales que usan recursos informáticos deben ser evaluados en un Consejo Científico y Tecnológico o en un Consejo de Artes?
- ¿Cómo diferenciar a ciencias sociales como la historia y la antropología de la literatura dado que ambas trabajan con el sentido, recogen y cuentan historias, tratan de desentrañarlas? ¿Cuál sería el criterio para distinguirlas?
- La lengua en la que se produce y comunican los conocimientos. Una amplia bibliografía viene debatiendo la hegemonía del inglés en las ciencias sociales y las crecientes desventajas de ciertas lenguas que tuvieron mayor participación en la producción, el reconocimiento y la difusión de los saberes, como el francés, el alemán y el ruso. También nos importa el bajo lugar asignado al español en la literatura internacional, incluso en la bibliografía sobre temas latinoamericanos (Ortiz, 2008).

¿Qué hacer para situarnos críticamente en esta configuración incierta de las humanidades y de las disciplinas que abarca o con las cuales está obligada a tener trato para justificar un saber, por decirlo así, humanístico? Sugiero, ante todo, dos principios para trabajar con las *paradójicas* relaciones entre humanidades, ciencias y mutaciones sociopolíticas.

a) Desdisciplinar: en el doble sentido de sacar el trabajo del encuadre disciplinario (historia, antropología, arte, filosofía) como disciplinas separadas y deshacer los dispositivos disciplinadores que nos obligan a encapsularnos dentro de un departamento, una bibliografía canónica, ciertas comisiones dictaminadoras.

b) No abandonar las disciplinas en tanto campos de problemas, ni sus preguntas o métodos elaborados históricamente. Más bien, hacernos cargo de las exigencias de la era digital, del capitalismo electrónico, y encaminar a través de esas paradojas las tareas de construir sujetos y ciudadanos. Crear transdisciplinariedad abierta y flexible. Para encarar algunos de los debates implicados en estas líneas de trabajo, elijo dos discusiones: las que nos plantea el determinismo biotecnológico y el capitalismo electrónico

El determinismo biotecnológico y la ciudadanía[1]

El antihumanismo de autores como Lévi-Strauss y Foucault reaparece ahora en la biotecnología. Con consecuencias radicales en la desposesión sufrida por los sujetos tanto en el consumo como en la participación sociopolítica. Nuestros gustos, opiniones y comportamientos, capturados por algoritmos,

quedan subordinados a fuerzas globalizadas. El espacio público se vuelve opaco y lejano. La *desciudadanización* se radicaliza. Mientras algunos movimientos sociales se reinventan y ganan batallas sectoriales (por los derechos humanos, por la equidad de género, contra autoritarismos), los usos neoliberales de las tecnologías mantienen y ahondan las desigualdades mayores.

Desde los años 70 del siglo XX, sobre todo con la expansión de la televisión, tanto las estrategias de las corporaciones como de los partidos, diseñadas por las mismas empresas mercadotécnicas, fueron dejando la ilusión de uniformar a los consumidores y votantes (o agruparlos en "masas"). Aprendieron luego a elaborar bienes y mensajes políticos diferenciados según los hábitos, gustos y aspiraciones de cada sector.

Aquella pretensión de control se reactiva en estos días con argumentos renovados. Los modelos de negocio y construcción de hegemonía no solo admiten las diferencias entre los consumidores, la dispersión de los ciudadanos y que varias economías materiales y simbólicas pueden caber en una nación o una sola corporación transnacional. La sujeción de individuos diferentes a un control unificado, lograda por el neoliberalismo al imponerse como pensamiento único en la economía y otras ciencias sociales, fortalece ahora su visión determinista con argumentos biotecnológicos.

Las variaciones entre culturas, y entre sujetos dentro de cada cultura, perderían importancia en la medida en que las distintas lógicas sociales se traduzcan en códigos genéticos y electrónicos: la biología se fusionará con la historia, predice el historiador Yuval Noah Harari (2016). ¿Dudan de que esto ocurrirá? Recuerden, dice en *Homo Deus*, "que la mayor parte de nuestro planeta ya es propiedad legal de entidades intersubjetivas no humanas, es decir, naciones y compañías" (2016: 355).

Todos los objetivos del capitalismo industrial –que cada empresa produzca el mayor volumen de bienes y los venda en los tiempos más breves– confluyen en una "industria de la vida", o sea una "adecuación robotizada entre la oferta y la demanda" (Sadin, 2018). Por ejemplo: pulseras conectadas miden los flujos fisiológicos y aconsejan ir a un restaurante dietético, una sesión de yoga, encargar complementos alimenticios o programar la cita en una clínica. Llegamos a "una automatización personalizada de la gestión de nuestras necesidades" (Sadin, 2018: 148). Cada vez menos es el consumidor el que va hacia el producto o accede a él; el producto va hacia el consumidor, se infiltra en su existencia.

Harari avisa que el dataísmo, esta "religión de los datos", exige repensar qué entendemos por público y privado, sistemas democráticos y autoritarios. Los gobernantes y los ciudadanos quedan sujetos al espionaje y la modificación de los resultados electorales. Si todos los que podríamos ser sujetos estamos condicionados por este juego anónimo de algoritmos, pregunta este autor: ¿la libertad de información no se concede a los humanos sino a la libertad de información? Quizá estemos ante una simulada transferencia del poder: así como los capitalistas lo asignaban a la mano invisible del mercado, los dataístas creen en la mano invisible del flujo de datos.

En textos posteriores al libro *Homo Deus* –del que tomo las ideas anteriores– Harari radicaliza sus dudas acerca de lo que podemos hacer los sujetos, y por tanto los ciudadanos, en el futuro. Existen pocos pensadores que se interroguen tan radicalmente como Harari sobre la medida en que los poderes de la inteligencia artificial y la biotecnología, al rediseñar la vida, desacreditan la noción de lo humano de las humanidades clásicas y la visión democrática liberal. Con los avances industriales,

creíamos ir consiguiendo "remodelar el planeta entero, pero debido a que no comprendíamos la complejidad de la ecología global, los cambios que hicimos involuntariamente alteraron todo el sistema ecológico. En el siglo que viene la biotecnología y la infotecnología nos proporcionarán el poder de manipular nuestro mundo interior y remodelarnos" (Harari, 2018: 13).

Para situar esta crítica a la omnipotencia moderna de los humanos, no basta con la defensa humanista y de las humanidades. Necesitamos las explicaciones de las ciencias sociales acerca de la desigualdad socioeconómica y las diferencias entre etnias y naciones, entre géneros y generaciones. Por ejemplo, registrar las formas recientes de agravación de la desigualdad debido a la flexibilización neoliberal de los mercados laborales. También la ineptitud o indiferencia de los partidos y sindicatos para proponer programas alternativos de desarrollo y defender las conquistas históricas de los trabajadores, un futuro digno para las nuevas generaciones. Y, por supuesto, las dificultades para desempeñarnos como ciudadanos en sus distintas vertientes: laborales, sociales, políticas.

Un argumento para desestimar los aportes de las humanidades es la dificultad de estas para asumir innovaciones tecnológicas y sociales que modifican las maneras de ser humano y convivir socialmente. ¿Podemos evaluar estas innovaciones solo por los méritos que sus actores e impulsores les atribuyen?

Varias investigaciones europeas y latinoamericanas sobre corporaciones que incluyen en su política productiva la *innovación abierta*, o sea, cuando las empresas facilitan la participación y usan la conectividad y la inteligencia artificial para invitar a usuarios a que propongan ideas creativas, llevan a dudar del supuesto atribuido a Internet: representaría el "bien común global de la inteligencia colectiva" (Moulier-Boutang, 2007: 26). Lo sostienen las corporaciones que convocan a los consumidores o usuarios a participar en esta feliz simbiosis. El *crowdsourcing* puede desplegarse en blogs, videos en YouTube y redes sociales: los trabajadores de base de las empresas ya no serían proletarios obligados a cumplir tareas y horarios para ejecutar lo inventado por las cúpulas ni los consumidores simples apropiadores de bienes sino usuarios que dan información y realizan, por medio de la empresa, sus aportes creativos. Las corporaciones captan las innovaciones, codifican los datos e ideas, toman decisiones sobre lo que se seleccionará para convertirlo en intervenciones de mercado.

Carmen Bueno Castellanos halla en estas estrategias de innovación la puesta en práctica de lo que David Harvey (2005) denomina "acumulación por desposesión". Distingue tres fases: la concepción de ideas creativas; la exploración, en la que se acompaña la evolución de esa idea, se diseñan prototipos, se prueban las innovaciones y se formula el plan de negocios, y la explotación, en la que se pondera la viabilidad de los proyectos según sus riesgos financieros, posicionamiento en el mercado y complejidad tecnológica.

Examina dos casos en los que operó esta estrategia. La planta Fiat en Brasil lanzó, en 2009, una convocatoria para propuestas destinadas a "un automóvil compacto y ágil, confortable y seguro [...] para el tráfico en grandes ciudades, un motor libre de contaminantes y la capacidad de recibir actualizaciones personalizadas, cambios de configuración y aportar interfaces entre el coche y el usuario" (Bueno Castellanos, 2018: 59). Hubo 17.000 participantes que ofrecieron 11.000 propuestas, de las cuales seis pasaron a la fase exploratoria: llantas con una rotación de 90° para facilitar el estacionamiento, cámaras que sustituyen los espejos laterales y comunicación entre vehículos para evitar choques. Como señala Carmen Bueno, la respuesta masiva del público en los medios de

comunicación se consideró un éxito, así como haber construido una imagen de consulta e integración de la empresa con las "comunidades creativas". Nunca se dieron a conocer los procesos de la fase exploratoria en la cadena de valor, como la sincronización de las partes ingenieriles y de negocios o la colaboración con proveedores.

El otro ejemplo es la invitación a "ser nuestro próximo socio" (Bueno Castellanos, 2018: 62), de Procter & Gamble, corporación dedicada a productos de limpieza y aseo personal, cuyo fin explícito es recibir innovaciones y al mismo tiempo "pastorear" su desenvolvimiento dentro de la compañía. La empresa lo hace mediante "busca talentos", que conectan la idea creativa con el cabildeo dentro de la firma, y "tutores", que contribuyen al desarrollo conceptual en la fase de exploración. Al seguir los comentarios admirativos de los aportadores de ideas, no aparecen referencias a los intereses económicos de los participantes ni tampoco de la corporación, que se ahorra costos. Quedan invisibilizadas las técnicas con las que la marca "actúa" su proximidad con el consumidor.

El "trabajo", dice Bueno, "se autoorganiza y autorregula sin la intervención de relaciones o compromisos laborales" (Bueno Castellanos, 2018: 66), pero la etnografía del proceso productivo mostró las funciones de decisión, selección y control de la empresa, por ejemplo, de los tutores como sujetos organizadores y reguladores. Se oculta la expropiación del valor aportado por los consumidores, se lo disfraza como práctica lúdica. Agregaría que el papel de los usuarios participantes tiene todo el aspecto de una *autoexplotación con consenso*.

Se diluye el papel de los sujetos: tanto los que cooperan de manera externa y gratuita con la empresa, como el de la propia empresa como sujeto responsable de la explotación y el de sus empleados, busca talentos o tutores, disimulados en procesos de interacción social y económica que se autoorganizarían. El espacio de supuesta apertura, libre de jerarquías, se revela sometido a las decisiones jerarquizadas de las firmas que controlan los datos, los usos y la apropiación de los beneficios.

Nos importa este análisis porque la desposesión sufrida por los sujetos trabajadores en el proceso creativo, innovador, del trabajo es equivalente a la desposesión de los sujetos como ciudadanos. Esta convergencia se vuelve más significativa cuando los ciudadanos no hallamos en los gobiernos actuales ni en los partidos hegemónicos críticas a estas formas de autoexplotación con consenso.

Ser ciudadanos en el capitalismo electrónico

Un papel clave en la reconfiguración de la ciudadanía la tienen los procesos comunicacionales. Desde la aparición de la televisión vimos que su remodelación de la esfera pública iba junto con el debilitamiento de los Estados y el descreimiento hacia los partidos. La pérdida de poder y orientación de la vida social de los gobiernos e instituciones partidarias ocurre articulada a un nuevo pacto entre industrias, corporaciones comunicacionales y sociedad. Desde hace décadas la prensa, la radio, la televisión e Internet transmiten quejas, denuncias y críticas a las autoridades, o las reemplazan. Los medios y luego las empresas de comunicación informática, se volvieron más fuertes que los Estados como agentes transnacionales de intercambio cultural. Fox en Estados Unidos, Televisa en México, Globo en Brasil y Clarín en Argentina, o Facebook y Twitter, no se limitan a capturar audiencias y negociar la orientación de los ciudadanos a cambio de beneficios económicos. La televisión y las redes

sociales también seleccionan y gestionan el descontento social, organizan comunidades afectivas de atención.

¿Cómo se modificó el comportamiento de los públicos y usuarios? Decepcionados de las burocracias estatales, partidarias y sindicales, los ciudadanos acuden a la radio y la televisión para lograr lo que las instituciones no proporcionan: servicios, justicia, reparaciones o simple atención. No son lugares para confrontar ideas, sino para visibilizar malestares. El espacio público de estos *ciudadanos mediáticos*, como los llamó Rosalía Winocur, se arma en situaciones de urgencia, con el atractivo de dar información directa, emotivamente cargada. Convierte al anónimo actor urbano en figura central de la noticia, comunica preocupaciones compartidas donde vibran "la intimidad, el cuerpo, la sexualidad, la familia, la pareja, los hijos, la salud y la alimentación" (Winocur, 2002: 20).

No se puede afirmar que los medios masivos con teléfono abierto amplían la repercusión de las demandas y por eso comprometen a las autoridades. No siempre son eficaces, pero fascinan porque escuchan y la gente siente que no hay que "atenerse a dilaciones, plazos, procedimientos formales que difieren o trasladan las necesidades. [...] La escena televisiva es rápida y parece transparente; la escena institucional es lenta y sus formas (precisamente las formas que hacen posible la existencia de instituciones) son complicadas hasta la opacidad que engendra la desesperanza" (Sarlo, 1994: 83).

Ya en el periodo predigital, en los estudios sobre usos de la radio y televisión a fines del siglo pasado, se comprobó que los medios generaban agrupamientos ciudadanos: grupos de autoayuda, redes de radioyentes, asociaciones de vecinos, circuitos de intercambio y debate sobre necesidades colectivas, "microesferas públicas", según las llamó John Keane, con la limitación, decía este autor, de que "su atención está enfocada en el hoy" (Keane, 1995: 59). Otras veces, los vínculos mediados por la radio y la televisión quedan en que alguien se hace cargo de "los problemas públicos, los vuelve visibles, los socializa, los interpreta, los explica, les da un sentido universal (a todos nos puede pasar)" (Winocur, 2002: 155). Esta autora se preguntaba hasta dónde estos presentes imaginarios son emancipadores o solo recuperan lazos patriarcales (el médico de cabecera, el consultorio sentimental), logran interpelaciones efectivas a los funcionarios públicos o reinstalan *ciudadanos de primera* (citados por comentaristas de noticias, políticos o académicos, *influencers* los llamarían hoy) o *ciudadanos de segunda* (vendedores ambulantes, bloqueadores de autopistas). Antes de las redes y los algoritmos tuvimos que discernir cuánto incluyen, excluyen o domestican. ¿Los medios contribuyen a crear otras comunidades o calman el escepticismo hacia las existentes?

Estamos hablando de la prehistoria de la desciudadanización. Sabemos que sus ambivalencias se complican y expanden con los nuevos pactos entre ciudadanos y poderes digitales:

a) Ante el desprestigio de las instituciones de gobierno y justicia, y también de la radio y la televisión, incapaces de esclarecer crímenes, corrupción y enriquecimientos irritantes, los medios se revitalizan –con la potencia de sus filmaciones y grabaciones– como testigos privilegiados, veloces, que ocupan el vacío de la credibilidad pública. Reemplazan a la justicia en la declaración de culpables, sin importar que manejen evidencias o simulaciones.

b) Este papel justiciero es expandido por las redes sociales con otras funciones:

i) redistribuyen el micrófono y la cámara generando la sensación de que cualquiera está habilitado para actuar como ciudadano, denunciante y eventual juez;

ii) nos vuelven a todos inseguros al mostrar que los comportamientos personales pueden ser filmados y difundidos masivamente;

iii) la vulnerabilidad e impotencia de los ciudadanos aumenta cuando sabemos, además de que las comunicaciones personales pueden ser grabadas y expuestas públicamente, que la suma de nuestros comportamientos será combinada en algoritmos y esos cálculos de lo íntimo, organizados por fuerzas secretas, globalizadas, usarán esos conocimientos para encauzarnos como consumidores y como ciudadanos.

Hubo una primera remodelación de la ciudadanía que nos hizo *ciudadanos mediáticos,* es decir mediatizados. Pero la ampliación del espacio social y las interacciones en Internet nos convierten, dice Zizi Papacharissi, en *Ciudadanos monitoriales*: cada uno es simultáneamente monitor y *voyeur*. Este ciudadano monitorial, agrega Raúl Trejo Delarbre:

> Discute acerca de todos los asuntos y está en contacto con personajes de la más variada índole porque no solamente los ve en televisión y los escucha en la radio, sino además, a menudo, forman parte de las redes que cada quien articula. Algo ha cambiado en nuestra relación con los asuntos públicos cuando entre los individuos a quienes seguimos en Twitter están nuestros compañeros de trabajo o escuela, algunos vecinos y varios antiguos conocidos, junto al diputado que nos representa, el dirigente del partido político en el que tenemos interés o el presidente de la República. A todos los monitoreamos tanto en los medios de comunicación como, antes y después de ello, en las redes sociodigitales. (Trejo Delarbre, 2015: 21)

Nos preguntamos, ahora, cómo se transforma lo que se llamaba ágora cuando la comunicación nacional y transnacional multiplica en instantes la información, concede la sensación de estar hiperinformados y a la vez tantos procesos que nos afectan son inabarcables: por su volumen, obsolescencia y porque su lógica se decide –o se administra– en sitios remotos y turbios.

Cambia la experiencia de lo que podemos *construir* y *decidir*. El sentimiento de desconstrucción e incapacidad de decisión, de ingobernabilidad, sugiere que solo se está *administrando* fragmentos de lo que tenemos en común y son inaccesibles los sitios donde se hace. Como seguimos deseando contextos, marcos de comprensión a los cuales aferrarnos, *imaginamos* como culpables de los desórdenes a minorías locales o a los extranjeros, a entidades abstractas como el imperialismo, o instancias salvadoras, de afirmación o solidaridad, como las redes. A mayor opacidad y distancia de quienes administran, más fuerza de los imaginarios frente a lo poco constatable. Son escasos quienes logran desplegar prácticas alternativas de resignificación y crítica cuestionadoras del poder de los principales actores nacionales y transnacionales.

Se debilitan dos condiciones indispensables del desenvolvimiento ciudadano: "conservar una duda, mantener una desconfianza por respecto a la suficiencia de las correlaciones, mantener la distinción entre correlación y causa, desconfiar de los "efectos" autoperformativos de las correlaciones (su capacidad retroactiva), evitar que decisiones que produzcan efectos jurídicos sobre las personas o que las afecten significativamente se adopten teniendo como único fundamento un tratamiento automatizado de los datos" (Rouvroy y Berns, 2016: 94).

Si queremos repensar el papel de las dudas y de los datos, es necesario observar a los sujetos-ciudadanos que aparecen en las rebeliones de los espiados. Por ejemplo, lo que está ocurriendo con Telegram. Las redes sociodigitales logran, a menudo, normalizar la sumisión digital. Pero el ejercicio crítico y solidario en red también puede interrumpir la normalidad de la manipulación algorítmica. Las acciones oscilan entre ambos sentidos: democratizan y generan solidaridad; a la vez, multiplican e intensifican la sumisión y los miedos.

En la época de predominio de los medios, pedíamos acceso y transparencia: que se reduzca o neutralice el hermetismo de los poderosos. En el tiempo de los algoritmos, seguimos reclamando transparencia, y a la vez cientos de movimientos en redes están más preocupados por la privacidad o los derechos individuales. Me detengo un momento en los recursos que logran –paradójicamente a través de la encriptación de redes alternativas– enfrentar el secretismo de poderes digitalizados y proteger la independencia de los rebeldes.

Entre quienes innovan con sentido público o social en Internet, sobresale Telegram. El 30 de abril de 2018 unas 12.000 personas, la mayoría menores de 30 años, se manifestaron en el Prospekt Sharakova de Moscú, respondiendo al llamamiento del Partido Libertario Ruso. Protestaban contra la prohibición del servicio de mensajería Telegram por el regulador de internet del Gobierno ruso, el temido Roskomnazdor. Una sentencia judicial, promovida por el gobierno, obligaba a Telegram a entregar las claves de encriptación de los mensajes. Telegram se negó alegando el acuerdo de privacidad con sus 13 millones de usuarios en Rusia.

Explicó Manuel Castells que la resistencia argumentaba que el sistema de encriptación de Telegram "no se encuentra en el servidor de la empresa, ni siquiera en la nube (el archivo digital distribuido característico de la nueva fase de internet) sino en las máquinas (por ejemplo teléfonos o portátiles) de quienes envían y reciben los mensajes, lo que se llama encriptación de punto a punto. Aun así Roskomnazdor bloqueó 18 millones de direcciones de internet (IP), perturbando gravemente el tráfico de Twitter, Facebook, Yandex y Vkontatie, suscitando la indignación de los internautas. solo sirvió para amplificar las protestas, iniciando lo que algunos llaman la guerra civil de internet. Muchos manifestantes hacían volar avioncitos de papel, el símbolo de Telegram. Las pancartas decían cosas como 'Quieren bloquear nuestro futuro', 'La situación es tan grave que hasta los introvertidos han salido a la calle'" (Castells, 2018).

Frente al pensamiento único del gobierno ruso o de los regímenes neoliberales, que desactivan o controlan el activismo, volviendo "natural" el sistema hegemónico, los movimientos de resistencia desarrollan recursos que desfatalizan el control gubernamental. No pretenden acabar con la vigilancia centralizada. Entre otras razones, porque sus dispositivos se asocian a *ciudadanías sectoriales* –de mujeres, de jóvenes, de migrantes, de vecinos–. Ante la imposibilidad de desmontar el conjunto del sistema, lo desabsolutizan conformando redes ajenas al poder político central, a la economía lucrativa y su publicidad, al comercio de datos. Castells duda de la eficacia de la encriptación alternativa. También cabe preguntar si la parcialización de las economías comunicacionales no naturaliza el sistema mayor que no podemos deshacer.

Las humanidades en la descomposición de lo social

¿Qué cambios puede aportar un pensamiento humanístico actualizado a estos dilemas? Diría, básicamente, que se trata de restablecer la política como debate sobre el sentido.

1. En los trabajos de Carlo Ginzburg, los indicios ofrecen claves que ponen de relieve sentidos divergentes condensados en individuos o situaciones locales. Como en *El queso y los gusanos*, donde un molinero, Mennocchio, que cuestionó los dogmas del saber eclesiástico y armó, con otros conocimientos, organizándolos de manera heterodoxa, su táctica frente a los jueces.

Retengo aquí algunos aportes del modelo indiciario: a) rescata, dentro del saber racionalista de la totalidad, huellas individuales, cualitativas, permite leer fisuras o diferencias ocultadas por un sistema que se presentaba unificado; b) los indicios abren, en el conocimiento estructurado por las élites, señales de desfases entre el discurso hegemónico y el de los sectores populares o disidentes; c) esos desfases pueden ser interpretados como fallas del sistema, y también como ocasiones de los subalternos para transgredirlo; d) al reintroducirse a los sujetos en el conocimiento ofrecido por generalizaciones estadísticas, se habilita a voces singulares, y a la vez –para una epistemología no ingenua– hace visible la subjetividad de quien diseñó las encuestas y las estadísticas: los indicios son parte del problema de investigación.

Esta visión densa, como diría Clifford Geertz, permite interpretaciones más complejas que las de los saberes matematizados. En la política, nos vuelve sensibles a los diferentes estilos de quienes disputan la hegemonía y de quienes dicen organizarse en nombre de los ciudadanos. Abre espacio para lo no registrado por los catálogos acumulativos de internet y sus interconexiones.

No es posible arribar a un saber sobre la actual complejidad del mundo solo abriendo y haciendo interactuar ventanas de Internet. Dice Ginzburg:

> Me parece difícil aprender de Google cómo usar Google. Se necesitan mediadores humanos para reaccionar ante lo desconocido.
> –¿Qué implica un uso profundo de Google?
> –Usar Google no solo para esperar encontrar respuestas a nuestras preguntas, sino para encontrar nuevas preguntas, preguntas insospechadas, lo inesperado. Google es un genio idiota, pero tiene algo muy interesante y prometedor: la posibilidad de hacerle preguntas que no están filtradas por las preguntas de otros. Desde luego, esto no funciona con cualquier búsqueda. Si pones 'Cristóbal Colón' irás directo a Wikipedia. Pero si preguntas, por ejemplo, algo respecto de una palabra en particular, existe la posibilidad de obtener un tipo de configuración que no ha sido afectada por una pregunta anterior. Muchas personas tratan de evitar el ruido para obtener una respuesta. Yo busco el ruido. Y para buscarlo, hay que contar con recursos del conocimiento. (Prieto, 2018)

2. Si la organización digital de la sociedad es inconsciente de sus límites, resulta funcional para Estados y empresas que se ocupan solo de llevar la contabilidad, no de gobernar, ni gestionar el sentido de la vida pública, ni evitar catástrofes sociales, ni atajar robos y asesinatos masivos, ni siquiera investigarlos.

Me intriga una oscura zona estratégica para indagar la contradicción entre el papel emancipador de las redes sociodigitales y la fuerza de sumisión de la hipervigilancia: *¿por qué la organización algorítmica de los mercados no resuelve los desafíos inciertos de la interculturalidad?* Las respuestas a los conflictos ofrecidas por la sociometría y la biotecnología no pueden evitar que la geopolítica internacional se haya convertido en una interdependencia de miedos. Los otros lejanos con los que incrementamos el comercio, el turismo y los intercambios académicos, de los que tomamos músicas y recursos médicos

para ampliar nuestro horizonte cultural, suelen ser fantasmas amenazantes. Nuestros intercambios están cargados de sospechas. Junto con la interdependencia económica y cultural crecen los nacionalismos y etnicismos, los intentos separatistas de regiones y la devastación bélica de los diferentes. Esta dolorosa conflictividad actual no parece gestionable con programas de gubernamentalidad robotizada.

Para hallar sitios a los ciudadanos, a sus discrepancias, en esta utopía de mercados y consumos programados, es útil retomar el debate que iniciamos al referirnos al antihumanismo estructuralista. Reaparece, en este nuevo proceso de conocimiento, la pregunta de Paul Ricoeur a Lévi-Strauss: admitamos que la descodificación permite captar el sentido de las estructuras biológicas, sociales y también de las estructuras simbólicas con que imaginamos nuestras relaciones con los otros. Pero, *¿cuál es el sentido del sentido* (Ricoeur, 1967), el que damos a las estructuras al comprendernos como sujetos individuales y colectivos, al diferenciarnos de los demás y elegir entre distintas maneras de convivir con ellos?

No se trata de regresar a ningún subjetivismo o a la ilusión de una conciencia descondicionada. Queremos averiguar si es posible reconstruir una teoría de los actores que, al desprenderse de la absolutización maquínica, sepa distinguir, en palabras de Éric Sadin, entre quienes mercantilizan todas las esferas de la vida y quienes experimentan "lo sensible, la contradicción, la imperfección, el miedo al contacto con el otro y el conflicto" (Vicente, 2017). Las desigualdades e incoherencias de nuestras sociedades no autorizan a creer –en esta época en la que tantas estructuras caducan– que el pasaje de los órdenes fallidos a otros sucede sin intervenciones de actores privilegiados. Ni los mercados materiales ni los simbólicos se autorregulan.

En el proceso de robotización y concentración económica que anula derechos y seguridad social, la precariedad de las mayorías parece no importar a las elites que reparten la acumulación y la escasez. Se toman decisiones que no son mero efecto de una lógica de mercado al excluir de los hospitales a quienes no pueden pagar, del acceso a la banda ancha o internet a quienes no pueden suscribirse, de muchas universidades a los que no garantizan la expansión lucrativa de esas instituciones.

A diferencia de aquel debate entre Lévi-Strauss y Ricoeur sobre la legitimidad del estructuralismo y los límites de su validez, o sea una controversia epistemológica sobre la capacidad de comprender el sentido social indagando solo la estructura interna del lenguaje, el análisis actual de la sociedad como conexión algorítmica viene mostrando al dataísmo como una justificación del capitalismo. François Dosse escribió, al analizar aquella polémica, que "el pensamiento estructural es un pensamiento que no se piensa" (Dosse, 2013: 349). Al absolutizar la expansión incesante de la experiencia de estar conectado, sin problematizar qué hacen los algoritmos con esas interacciones sociales reducidas a mercado, no solo estamos ante un pensamiento que no se piensa sino que trabaja para que no podamos pensar en la lógica destructiva del capitalismo. El sistema algorítmico es, más que un modo de organizar las sociedades, un recurso que organiza partes, zonas de la vida social (Waze, por ejemplo). Pero inhabilita las preguntas por el sentido general de vivir en sociedad, de globalizarnos y vivir en una complejísima interculturalidad. Una interculturalidad administrada por muy pocos actores hegemónicos que la orientan tendenciosamente.

Retomo lo que nos dicen algunos filósofos sobre la disputa política entre ciudadanos, corporaciones y otras asociaciones en un tiempo digital. Una perspectiva crítica aparece en la discusión de Étienne Balibar con Wendy Brown. Dice Balibar que "el neoliberalismo no es solo una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de la política, producida por actores que se sitúan en todos los ámbitos de la sociedad. Es en realidad el nacimiento de una forma en extremo paradójica de la actividad política, puesto que no solo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento de *conflictividad* –esencial para su figura clásica–, sino que quiere privarla de antemano de todo significado, y crear las condiciones de una sociedad donde las acciones de los individuos y de los grupos (incluso cuando son *violentas*) dependan de un único criterio: la utilidad cuantificable. Por consiguiente, de hecho, no se trata tanto de política como de *antipolítica*, de neutralización o de abolición preventiva del antagonismo sociopolítico" (Balibar, 2013:169).

¿Cómo evaluar estos riesgos, escribe Sadin, si la gubernamentalidad robotizada y global aparece como "un proyecto político no declarado, impersonal, aunque expansivo y estructurante" (Sadin, 2017: 138)? Según este autor, la gubernamentalidad algorítmica tiende a regular el campo social para impedir toda fricción. Su habilidad para interponer entre los seres humanos, entre los humanos y las cosas, y entre las cosas mismas, códigos organizativos y producir una especie de "adecuación universal", de "ajuste" entre cada unidad conectada, instauraría "un *alisado* social. Esta configuración ya no consuma la 'paz perpetua' abordada por Kant o el 'fin de la historia' hegeliano, sino que manifiesta la voluntad impersonal contemporánea de tender hacia la mayor *adecuación en acto* entre toda unidad orgánica o material" (Sadin, 2018: 138).

Veo necesario contrastar esta visión metropolitana de la gubernamentalidad algorítmica con otros procesos latinoamericanos –socioeconómicos, políticos y culturales– que causan desciudadanización. Resulta difícil avizorar sociedades cada vez más *alisadas* en países estriados, en cortocircuito por la corrupción de los partidos y otras entidades de representación social; donde las mafias usan dispositivos de alta tecnología para quebrantar, no para restaurar o transformar el orden. Los repetidos fracasos de las "guerras contra las drogas", tecnológicamente equipadas de los dos lados, o los precarios ensayos de participación social y de economía colaborativa, también deben incluirse en los análisis. El despedazamiento de lo social junto a la racionalización de los algoritmos.

Tengo la impresión de que una contribución peculiar de las humanidades en este mundo digital –y de su práctica en América Latina– es reflexionar de un modo crítico sobre cómo conviven los avances con el malestar. Con varios. Una de las contradicciones es tener que interactuar entre las ancianas instituciones y los recientes flujos virtuales. Otro malestar deriva de saber que siempre nos interceptan, llevan nuestros datos, nuestras fotos, nuestras reacciones a sitios secretos. Allí parece más difícil controlar las intromisiones, el terrorismo, los secuestros (de información, de dinero, de seguridad) que en los aeropuertos o en los bancos donde exigen que no hablemos por el celular.

Empoderamiento y desposesión van juntos. Esa capacidad de trabajar con lo contradictorio, con lo que nos da servicios y nos quita algo a cambio, o sea de no ser simples adictos o *followers*, es la tarea de los ciudadanos. Y quizá la crisis presente latinoamericana da elementos singulares para repensar la vida democrática y el sentido histórico, performances distintos entre las tramas de algoritmos. No se trata –por si aún es preciso aclararlo– de una identidad o un ser distinto de los latinoamericanos, sino

un modo de participar y estar subordinados, de vivir las tensiones entre lo que se globaliza y se desglobaliza en la actualidad. No tenemos lugar en esta conferencia para extender esta cuestión. Pero quizá los argumentos dados insinúen cómo transitar de la simple defensa de las humanidades a una reformulación activa de su lugar en la descomposición –o reestructuración– del mundo y de nuestras tareas en este papel peculiar de ser ciudadanos que es repensar lo humano.

Referencias Bibliográficas

Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.

Bueno Castellanos, C. (2018). "Innovación abierta. De consumidores a productores de valor", en *Desacatos, 56*, 50-69.

Castells, M. (2018). "Telegram", en *La Vanguardia*, 12 de mayo de 2018. Recuperado de: https://www.lavanguardia.com/opinion/20180512/443520720169/telegram.html

Foucault, M. (1973). *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

___(1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid, España: Siglo XXI.

Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos*. Barcelona, España: Península.

Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Barcelona, España: Debate.

___(2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona, España: Debate.

___(2019). Los cerebros hackeados votan. *El País*, 6 de enero de 2019. Recuperado de: https://elpais.com/internacional/2019/01/04/actualidad/1546602935_606381.html

Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Lévi-Strauss, C. (1973). *Tristes trópicos*. Trad. de Noelia Bastard. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

Moulier Boutang, Y. (2007). *Le capitalism cognitif: La nouvelle grande transformation*. París, Francia: Amsterdam.

Ortiz, R. (2008). *A diversidade dos sotaques*. Sao Paulo, Brasil: Brasiliense.

Prieto, A. (2018). Una historia de las excepciones. Entrevista con Carlo Ginzburg. *Revista Ñ*, octubre de 2018.

Ricoeur, P. (1967). Estructura y hermenéutica. En C. Lévi-Strauss, P. Verstraeten y P. Ricoeur, *Problemas del estructuralismo*. Córdoba, Argentina: Editorial Universitaria de Córdoba.

Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda Filosófica, 1*, 88-116.

Sadin, É. (2017). *La humanidad aumentada*. Trad. de Javier Blanco y Cecilia Paccazochi. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

___(2018). *La silicolonización del mundo*. Trad. de Margarita Martínez. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.

Trejo Delarbre, R. (2015). México enredado: Auge, ligereza y limitaciones en el uso político de las redes sociodigitales. En Winocur Iparraguirre, R. y J. A. Sánchez Martínez (Coords.), *Redes sociodigitales en México*, México D. F., México: Fondo de Culture Económica.

Vicente, Á. (2017). Éric Sadin: 'el libre albedrío se desploma a causa de la inteligencia artificial'. *El País*, 12 de julio de 2017. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2017/07/11/babelia/1499762435_023266.html

Winocur, R. (2002). *Ciudadanos mediáticos*. *La construcción de lo público en la radio*. Barcelona, España: Gedisa.

Notas

1 A partir de esta sección retomo algunos análisis que estoy desarrollando con mayor extensión para el libro *Ciudadanos reemplazados por algoritmos* (CALAS, que aparecerá a finales de 2019).